

## *Autour de la liberté et de l'éthique du devoir dans les romans hugoliens*

PILAR ANDRADE BOUÉ  
UCM

On sait que chez Victor Hugo la notion d'antithèse n'implique pas l'étalement des éléments opposés, mais que, au contraire, ces éléments s'enchevêtrent pour former des couples réthoriques et idéologiques féconds. C'est pourquoi, par exemple, du grotesque peut surgir le sublime, de l'ombre la lumière, ou de la fatalité la liberté. Dans les lignes qui suivent je voudrais analyser certains aspects de cette dernière opposition, saisie plutôt dans son aspect de l'affrontement entre l'homme et un Destin, que dans le cadre de la réflexion sur l'histoire, sur sa linéarité ou ses récurrences possibles.

L'idée de fatalité a en effet inspiré au moins trois des grands romans hugoliens, si l'on croit à la phrase célèbre du début des *Travailleurs de la mer*<sup>1</sup>. Mais la dynamique des romans de Hugo, loin d'être marquée au fer rouge par le seau d'une inexorabilité, dépasse ce cadre étroit et contrebalance le Sort au moins de trois façons différentes: d'abord avec l'intervention du hasard, ensuite avec une autre certaine nécessité, positive (celle du progrès, leadéré par les génies), enfin grâce à la volonté humaine. C'est ce dernier moyen de faire face à la fatalité que je vais envisager ici, examinant ses modulations à travers les conflits entre devoir et sentiment, et entre sentiment et raison, qui inspirent quelques-unes des scènes les plus poignantes dans la narrative hugolienne.

Partons donc de l'idée que la prétendue seigneurie de la fatalité est démentie à tous les niveaux: comme fatalité de la nature, des lois et du cœur humain, par les décisions mêmes et les actions d'une volonté humaine. Un seul roman fait exception à la règle, *Notre-Dame de Paris*, peut-être parce qu'il té-

---

<sup>1</sup> *Un triple anakè pèse sur nous, l'anankè des dogmes, l'anakè des lois, l'anankè des choses. Dans Notre-Dame de Paris, l'auteur a dénoncé le premier; dans les Misérables, il a signalé le second; dans ce livre il indique le troisième* (1963b:7). J'utilise la notion de fatalité dans un sens large. M. Roman en donne une explication existentialiste: la fatalité laisserait entrevoir l'absurde d'un monde évidé de toute emprise d'une volonté, elle dévoile un monde aboulique (1999:460-461).

moigne des premières expériences de désillusion du Hugo libéral (dans les événements de 1830), et du Hugo époux (à cause de l'infidélité de sa femme). Dans cette œuvre où une même passion entraîne tous les personnages vers une fin tragique (incluse celle de Gringoire et de Phœbus de Châteaupers!<sup>2</sup>), le destin joue un rôle principal, balottant les êtres à son gré et les livrant à la mort. On pourrait dire que le suicide de Quasimodo est une véritable abdication de l'homme devant l'Absolu; la mort du bossu figure en effet l'impuissance de l'être humain face à un Sort qui le dépasse complètement.

Mais dans la presque totalité des autres romans les choses ne se passent pas ainsi. Dans *L'homme qui rit* tout d'abord, peut-être le plus controversé dans le sens de notre analyse, un suicide aussi met fin à la narration, mais il s'agit d'un suicide aux nuances sensiblement différentes, car il ne représente pas une défaite totale pour le protagoniste. Gwynplaine d'une part ne va pas s'enfouir dans une cave comme Quasimodo, mais se jette à la mer, qui est un espace de l'au-delà dans l'écriture hugolienne; d'autre part il a déjà défié le cours des événements, ne serait-ce que dans le social, avec son allocution à la Chambre des Pairs, et il semble avoir compris où se trouve le vrai bonheur. Ainsi, le chirurgien méchant (représentant la fatalité des choses, et non des cœurs - je réserve cette expression pour une autre morphologie humaine que j'expliquerai plus loin) qui aliéna Gwynplaine de ses origines et empêcha pour toujours son intégration à la société, n'a pas pu terrasser entièrement la force d'une volonté qui apprend, et qui agit.

D'une façon analogue, dans *Les Travailleurs de la mer* la destinée ne referme pas toutes les boucles, parce que la pieuvre et la mer (fatalité des choses et inimitié très profonde de la Nature) sont vaincues par Gilliat. Le suicide de celui-ci reproduit la noyade dans la mer, la porte du surnaturel, mais il n'empêche pas le bonheur de Déruchette. Il est donc possible de penser que dans ce roman la liberté a pris le pas sur la fatalité. Même une lecture postmoderne et iconoclaste de l'œuvre hugolienne, comme celle de Jean Maurel, accepte que *Ce que Gilliat va exercer sur ces agrès, c'est bien sa liberté, la liberté même de l'esprit digne d'une physique de la multiplicité des éléments* (1985:76).

Enfin il y a un groupe de romans presque fichtéens, et aussi très imbus de kantisme, présentant des suicides qu'on pourrait appeler *victorieux*, parce qu'ils mettent en scène des conflits non seulement entre la volonté et le Destin, mais aussi entre la volonté libre et le sentiment.

La vaste fresque des *Misérables* pourrait être un exemple triomphant de la *virtus*, de son exercitation ou de sa lutte. Tout d'abord à travers l'interprétation classique du roman comme l'histoire d'un rachat: Valjean contredit, par sa conversion à la bonté, l'immutabilité d'un préjugé et de la loi émanant de celui-ci (en l'occurrence les méchants sont toujours méchants; la méchanceté doit être punie). Mais ensuite et surtout, paradoxalement, par l'inspecteur Javert. En fait

---

<sup>2</sup> Pierre Gringoire revint à la tragédie, (...) c'est ce qu'il appelait avoir une mort tragique (1963:412); Phœbus de Châteaupers aussi fit une fin tragique, il se maria (ibid.).

le suicide de ce dernier présente un double côté foudroyé et triomphal, une double postulation envers l'échec et la victoire: envers l'échec, parce qu'il exprime le court-circuit d'un système moral tourné contre lui-même (je dis bien un système moral et non pas une *logique*; j'y reviendrai), envers la victoire, parce que Javert meurt après avoir lutté et écrasé, ne serait-ce que pour quelques minutes, la fatalité de l'âme: celle de son propre cœur. De sorte que lorsqu'il s'éloigne de la maison de Valjean, rue de l'Homme-Armé (et quelles armes que celles de l'ex-forçat!), il ne fait autre chose que vaincre la force d'une idée (ou Idée) qui est au soubassement des ses actes. Je vais essayer de préciser ces observations par la suite.

Les critiques ont souligné souvent que la noyade de Javert est la conséquence de son impuissance à concilier un système juridique avec une attitude de charité ou de pitié qui le dépasse. Effectivement l'analyse hugolienne insiste sur l'adhésion de l'inspecteur au Code, ainsi que sur la mécanique routinière et implacable avec laquelle il l'applique. *Il eût arrêté son père s'évadant du bagne et dénoncé sa mère en rupture de ban* (1965a:77). Cependant ces traits de caractère et les actions du personnage préfigurent un type de héros très complexe, qui met en cause non seulement l'attachement à un ensemble de lois positives, ou la fidélité, même toute absolue, à cet ensemble, mais aussi une autre fidélité supérieure (et plus digne d'admiration): celle de la raison à une Loi morale universelle. De ce point de vue, l'inspecteur Javert aurait adhéré à un ensemble de normes en fonction et de leur utilité sociale, et de leur catégorie d'impératifs catégoriques énoncés et justifiés par la Raison. Ainsi seulement prend tout son sens l'expression *ébranlement dans l'absolu* qui désigne la dérouté de Javert.

Dans un système moral ainsi conçu, le bon serait ce qui *détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, par conséquent non pas en vertu de causes subjectives, mais objectivement, autrement dit en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel* (I. Kant, 1985:275). Si Javert veut punir Valjean, ce n'est pas seulement parce que le code pénal l'impose, mais aussi parce qu'implicitement sa raison lui indique que cette punition est la seule option moralement bonne possible. L'inspecteur ne peut pas ne pas enfermer Valjean parce que ceci contredirait la Raison universelle, incarnée dans les lois de l'Etat, et qu'il place au-dessus de son admiration pour l'ex-forçat ou même de son envie de le libérer. Cette nuance dans l'interprétation embellit un peu la personnalité de Javert, et surtout rend une portée tragique absolue au moment du départ de la rue de l'Homme-Armé<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> On dira peut-être qu'elle embellit trop? Mais une admiration certaine pour cet homme *sans bassesse* (1963a:76), travailleur, dévoué, d'une *sérénité intrépide* (1963a:428), est aussi sans doute dans l'esprit de Victor Hugo. *Javert, effroyable, n'avait rien d'ignoble* (1963a:122). De plus, chez lui *Le moi visible n'autorise en aucune façon le penseur à nier le moi latent* (1963a:76). Hugo s'exclamera aussi, à propos de Cimourdain: *Quelle force pourtant dans la raison sévère!* (1963b:536).

Preuve également que le bel édifice de la morale kantienne n'était pas valable.

Car il s'agissait en effet d'une éthique parfaitement calquée sur la kantienne<sup>4</sup>. Premièrement parce que les maximes issues de la raison (*le crime doit être puni*, notamment) d'une part ont une validité universelle, qualité indispensable comme on sait à l'impératif catégorique; deuxièmement parce que ces maximes sont désintéressées, c'est-à-dire que celui qui les énonce n'en retire aucun bénéfice direct; et troisièmement parce qu'elles sont indépendantes du sentiment (physique et moral). Ce troisième aspect est sans doute le plus original et en même temps le plus problématique du système du philosophe allemand.

La construction morale kantienne se déploie en effet dans les régions de l'intelligible hors duquel rien n'est fiable. Cette citadelle se barricade contre l'entremise du cœur, dont les affections font partie des pathologies humaines, de sorte que tout acte venant d'une inclination instinctive n'a aucune valeur, fût-ce un acte de sublimité héroïque ou de charité absolue. Même le précepte évangélique d'aimer le prochain et l'ennemi doit être lu en ce sens, car c'est un devoir imposé malgré l'aversion qu'il puisse susciter, reposant donc sur la volonté et non sur une tendance de la sensation, sur *des principes de l'action* et non sur *une compassion amollissante*<sup>5</sup>.

On sait que d'une part le rejet du piétisme, doctrine et tendance subies à contrecœur par un enfant peu porté aux confidences sentimentales (*fanatisme purement moral, qui infecte beaucoup d'esprits*<sup>6</sup>), et d'autre part la méfiance envers la sensualité (celle du piétisme et la sienne), achemina Kant à la création de son Ethique. Suivant donc sa propre personnalité, il imagina un modèle où la bonté et la méchanceté des actes ne seraient pas déduites de la nature de chacun, de la débonnairerie ou du mauvais caractère, mais de la conformité de l'acte à la loi dictée par une Raison supérieure. Les hommes froids pouvaient donc être aussi bons que les affectueux, et qui plus est, ils pouvaient être meilleurs que les affectueux, puisqu'un acte bon accompli par devoir a plus de valeur que celui accompli par inclination: *si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui (...), ne trouverait-il donc pas encore de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant? A coup sûr!* (I. Kant, 1985:257). Transposé au roman hugolien, ceci veut dire, par exemple, que Ja-

<sup>4</sup> Ce qui ne veut nullement suggérer que la complexité de l'éthique kantienne se réduise aux tribulations de Javert.

<sup>5</sup> I. Kant, 1985:258. Cf. Aussi p. 709, dans la *Critique de la raison pratique*: *aimer son prochain [signifie]: remplir volontiers tous ses devoirs envers lui. Mais l'ordre qui nous en fait une règle ne peut pas non plus nous commander d'avoir cette intention dans les actions conformes au devoir.*

<sup>6</sup> 1985:710. L'intention morale dans sa lutte est beaucoup plus réelle que la sainteté dans la possession présumée d'une parfaite pureté des intentions de la volonté.

vert poursuivant Valjean dans les rues parisiennes agit mieux que Valjean sauvant Javert dans la barricade (à supposer que l'ex —forçat agisse par compassion, et non par la conviction rationnelle que la vengeance est inutile). En outre, la mine triste et l'air *de dogue* (1965a:76) de Javert seraient justement la preuve de son intégrité, car (toujours selon Kant) celui qui suit sa raison dans la conduite morale est plus exposé à la souffrance qu'aucun autre homme<sup>7</sup>.

Si nous lisons ensuite le suicide de l'inspecteur à partir de ces coordonnées, nous verrons que, sous son côté noir ou côté de la défaite, il marque précisément l'impuissance d'une volonté qui, voulant se soumettre à une éthique rationnelle, formelle et universelle, butte contre la nécessité d'obéir à une Loi opposée, celle du pardon —ou bien contre le sentiment qui incite à la contredire<sup>8</sup>. Cette ténacité de la volonté indique peut-être le sens qu'on doit donner à la *fatalité intérieure*, la fatalité du cœur humain, dans la phrase citée au début de ces lignes: non pas un abandon aux passions, mais au contraire une forte adhésion rationnelle à certains principes.

Pourtant, à regarder de près, le fait même que cette adhésion admirable puisse être qualifié de *fatalité* met en relief un aspect très intéressant de la morale kantienne telle qu'elle imprègne les romans de Victor Hugo. Remarquons tout d'abord que Javert, en agissant selon une loi universelle, fait usage de sa liberté, comparait comme un être libre: *Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et la même chose* (Kant, 1985:316). L'autonomie de sa volonté se voit en effet garantie par cet attachement à l'impératif catégorique. Mais quand, au bout de ses réflexions, Javert décide de partir sans son prisonnier, parce que son système moral a pris l'eau, alors en réalité il met en évidence l'impossibilité de cette liberté et, en général, l'impossibilité d'une volonté libre. L'inspecteur a dû avouer que l'être qui se détermine librement peut se tromper. Kant appelle *embarras* ce doute envers la réalité de la liberté, qui pourrait n'être qu'une idée de la raison (1985:328). C'est donc en ce sens qu'on peut parler de *fatalité* à propos d'une raison autonome. On trouve une proposition semblable, qu'on pourrait appeler découverte apodictique, dans une des phrases les plus amères de toute l'œuvre hugolienne, prononcée par le vagabond Tellmarch après l'exécution des deux femmes par Lantenac, dans la forêt bretonne: *Si j'avais su !* S'il avait su qu'en aidant Lantenac, il allait aider aussi à ce massacre. S'il avait su, nous dit Hugo,

<sup>7</sup> Cf. 1985: 635-638, 648-652. Kant rejette l'idée eudémoniste que le bonheur puisse être le principe des lois morales: *la fin de notre existence est toute différente [de la vie qui se conduit par l'instinct naturel] et (...) c'est à cette fin, non au bonheur, que la raison est spécialement destinée* (1985:254).

<sup>8</sup> Je ne voudrais pas réduire le conflit à l'opposition entre raison et sentiment. Javert est un personnage à grandes convictions, ainsi son choix peut être dû à l'aveu de la supériorité du sentiment de pitié, mais aussi à la conviction de la supériorité de la loi morale du pardon sur celle du châtiment. Dans le premier cas, le suicide aurait été provoqué par l'écroulement du système sapé par le sentiment, dans le deuxième, par l'affrontement de deux lois inconciliables.

qu'une bonne action peut engendrer une mauvaise. Que la volonté agissant en liberté conformément à la raison peut engendrer une injustice.

Ensuite, dépasser cette antinomie ne sera possible qu'avec le suicide. Javert est tout à fait cohérent avec sa raison; c'est peut-être pour cela qu'il préfère une noyade tranquille au coup de pistolet, qui pourtant lui était bien accessible, mais qui serait peut-être plus facilement associé à la passion. En tout cas ce suicide est aussi une victoire sur la nécessité, affiche une *nature soumise à une volonté* (Kant, 1985:661). Remarquons que ce genre de grands personnages hugoliens appartient donc au côté fichtéen, non janséniste, du romantisme, à la race impérissable des divers Vautrin ou cousines Bette, très loin des passionnels Goriot ou Hulot.

On peut pousser encore plus avant l'homologie de la problématique morale dans les romans hugoliens avec la théorie de Kant. Il existe un implicite dans le comportement du héros hugolien qui renvoie directement à une idée kantienne; je fais référence au rôle de législateur universel qu'on peut lui attribuer, en vertu de l'universalité de la loi morale. Cimourdain siégeant au tribunal qui condamne Gauvain s'érige légitimement en juge de l'humanité, en accord avec le principe kantien: *L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il y soit membre ou qu'il y soit chef* (1985:300). Cependant, si dans cette dernière scène on assiste à un véritable procès dans un espace physique réel, les parties sont le plus souvent convoquées devant une conscience. Javert jugeant Fantine et Valjean, Lantenac jugeant le frère d'Halmalo, prennent d'abord pour champ de bataille plus ou moins conflictuel leur propre *crâne*, comme Monsieur Madeleine dans l'épisode Champmathieu. Un cas très illustratif aussi de cette vocation législative est celui de Claude Gueux. Avant d'assassiner son geôlier, il opère une véritable mise en scène mentale du procès, avec l'instruction réglementaire devant ses compagnons de prison. Et il n'exécutera le coupable qu'après l'avoir justement condamné:

*Je lui ai donné jusqu'au 4 novembre pour me rendre Albin. Il m'a fait mettre au cachot pour avoir dit cela. Moi, pendant ce temps-là, je l'ai jugé et je l'ai condamné à mort. Nous sommes le 4 novembre. Il viendra dans deux heures faire sa tournée. Je vous préviens que je vais le tuer. Avez-vous quelque chose à dire à cela?*  
*Tous gardèrent le silence.* (1963:419)

Enjolras pareillement, dans les barricades, juge et prend la décision d'exécuter Le Cabuc, s'expliquant ensuite devant les insurgés (1963a:430). Il faut préciser que dans ces deux cas les assassinés appartiennent au monde de la police et de la contrainte, soit rusée, soit brutale, ce qui rend la légitimation des meurtriers plus aisée.

Cependant le législateur et juge universel par excellence est Lantenac, le volubile. Dans son mémorable et sibyllin discours à Halmalo, il expose calmement les prémisses (obéissance au devoir, nécessité d'accomplir une punition) pour arriver à une conclusion qui fait de lui non seulement une incarnation

de la Raison, mais même aussi un prolongement de la justice divine: *je suis un instrument de Dieu* (1963b:437). Il est frappant d'autre part de vérifier l'adéquation de son discours aux arguments kantiens. Pour le philosophe allemand, la peine doit se justifier elle-même *en sorte que l'individu puni, si la chose restait là et qu'il ne pût apercevoir aucune faveur se dissimulant sous cette rigueur, devrait avouer lui-même qu'on lui a fait droit, et que son sort correspond parfaitement à sa conduite* (1985:653). Halmalo s'agenouillant devant Lantenac (ou Le Cabuc devant Enjolras) est exactement cet accusé de Kant s'agenouillant devant la pure lumière de la Raison et de la Justice.

Enfin le rôle dont nous parlons est incarné, dans son déchirement entre le devoir et l'amour, par le très grand et très froid Cimourdain; celui-ci est d'ailleurs le seul à exercer les fonctions de juge dans un vrai procès, comme on l'a signalé, et on sait en outre qu' *il a épousé l'humanité* (1963b: 452), de façon que l'universalité de sa fonction reste assurée. Il emploie d'ailleurs le même argument que Lantenac pour justifier ses actes et leur donner une valeur générale: *tout ce qui se fait [que lui-même fait] en ce moment se fait par l'accomplissement des lois d'en haut* (1963b:514). Toutefois Hugo a voulu compliquer davantage la lacération d'une conscience en créant un personnage qui vénère le devoir, et qui simultanément aime son prochain comme lui même. Ceci rend tragique l'assomption des fonctions judiciaires, d'autant plus que Cimourdain a déjà fait preuve de son esprit de sacrifice et générosité<sup>9</sup>: il s'est offert comme otage aux assiégés pour éviter le massacre des soldats, et surtout des trois enfants enfermés dans la tour; il a sauvé la vie à son disciple au prix d'une profonde balafre; enfin il a épargné les archives qui pourtant représentent le monde ancien. Le supplice de Cimourdain dans la scène finale devient parfaitement vraisemblable, et Hugo se montre sévère envers son héros lorsqu'il affirme que *le visage de Cimourdain exprimait la torture du triomphe sinistre* (1963b: 542). Ce dernier adjectif typiquement hugolien réduit presque à néant ses mérites précités et accroît la part de méchanceté attribuée au personnage.

Méchanceté d'autre part que Kant jugerait tout à fait imméritée. L'allemand aurait trouvé complètement fondée la punition infligée au coupable Gauvain, de même qu'il aurait légitimé la punition du frère d'Halmalo. En effet pour le philosophe *La loi pénale est un impératif catégorique* (1986:601); son rigorisme moral le conduit à affirmer, en vertu de l'égalité entre crimes et punitions, non seulement que celui qui assassine doit mourir, mais que celui qui vole doit être condamné aux galères: *il faut que le voleur lui abandonne [à l'Etat] ses forces pour les travaux qui conviennent à l'Etat (aux travaux forcés ou dans les maisons de correction), et, pour un certain temps ou, selon le verdict, pour toujours, il tombe en esclavage* (1986:603). On croit entendre Javert en personne (*Cet homme est à jamais le prisonnier de la loi; la loi en fera ce qu'elle voudra. Quoi de plus juste?*, 1951:506) et malheureusement aussi les lois du début du

<sup>9</sup> Le sacrifice est le mot-clé de la bonté dans les personnages hugoliens; déjà dans *Bug-Jargal* celui-ci courrait se livrer en échange de dix compagnons.

XIX<sup>e</sup> siècle. En fait Kant critiqua également la suggestion de Beccaria de finir avec la peine capitale, suggestion qui péchait à son avis par un excès de sentimentaliste et par une humanité affectée (1986:605) - on sait que pour Hugo, au contraire, l'appel au sentiment et à l'humanité, dans un sens proche de la tendresse, fondaient justement l'abolition de la peine de mort. Pour sa part le penseur prussien, imaginant le cas où un peuple voudrait se dissoudre en tant que tel et se disperser dans le monde, insiste qu'il faudrait, avant de classer l'affaire, exécuter tous les assassins. Apparemment le sens de l'ordre de cet *effrayant homme juste* abhorrait les bribes dans le système (1963b: 454). De plus, une des raisons de ces exécutions fournie par Kant fait affleurer un aspect très intéressant de sa personnalité, qu'on signalera de passage, mais qui évidemment déborde le cadre de ces lignes. Il s'agit de l'assertion indiquant que ces morts sont nécessaires pour que la culpabilité ne se transmette pas à ceux qui ont omis d'exercer la justice: *le dernier meurtrier se trouvant en prison devrait au préalable être exécuté; afin que (...) l'homicide n'entache pas le peuple qui n'a pas réclamé ce châtement; car il pourrait être considéré comme complice de cette violation publique de la justice* (1986:603). Si l'on transpose l'idée au roman hugolien, on devra conclure que Gauvain est coupable autant d'avoir libéré Lantenac, que des crimes mêmes de Lantenac, pour avoir évité la punition de celui-ci. Il est tentant de voir dans cette réflexion kantienne, bien plus qu'un développement logique, une hantise personnelle <sup>10</sup>.

En réalité la raison la plus puissante qui guide et le philosophe et le personnage hugolien réside sans doute en l'adhésion rationnelle au Devoir. Celle-ci dépasse de nouveau l'obéissance aux Codes et même toute la puissance de la raison d'Etat, dont la problématique est très cuisante dans *Quatrevingt-treize* lors des crises morales. Cimourdain obéit exactement aux indications de la morale kantienne, qui veut que l'homme agisse non par inclination, mais par devoir; lui et les hommes de son genre sont *les hosties du devoir* (1963a:430) offertes et consommées pendant les périodes troubles de l'Histoire. Si leur vertu paraît inaccessible et glaciale, pour eux elle vaut mieux au moins qu'une mystique sentimentale, ou qu'une clémence inapplicable. Tant pis si les hommes les jugent à tort: *Les sévères sont des infortunés; qui voit leurs actes les condamne, qui verrait leur conscience les absoudrait peut-être* (1963b: 500). Comme Kant, dans une des rares mais célèbres effusions par où il tenait à l'humanité (1963b:180), ils pourraient s'exclamer, émus:

*Devoir! Nom grand et sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui s'insinue par flatterie, mais qui exiges la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi* (1985:713),

<sup>10</sup> Cf. p. e. Ben-Ami Scharfstein: *The philosophers: their lives and the nature of their thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), chap. VII, pour ces implications autobiographiques dans l'oeuvre de Kant.



etc. etc. Pour Cimourdain néanmoins l'accomplissement du Devoir devient l'acte le plus effroyable demandé par la raison à un être humain, un acte qui dépasse largement les frontières de l'angoisse, et aussi les frontières du sublime. Et il est ainsi parce que cet homme éprouve un sentiment. Evidemment le *pathos* et même toute la dynamique du roman, reposent sur cette situation limite. Le déchirement de Cimourdain est inouï précisément parce qu'il n'est pas impitoyable: il n'est qu'inexorable. Le héros ressent une pitié immense pour Gauvain, mais il croit à la supériorité du Devoir et à son accomplissement absolu. C'est ce qui le distingue en principe de Javert, qui ne reconnaît que trop tard la suprématie de la fraternité, et de Lantenac, qui ne la reconnaît jamais. Dans le parcours lacérant de l'ex —prêtre s'affrontent enfin le sentiment et le couple devoir— raison. Evidemment Hugo penche, en bon Romantique, vers le sentiment dans ce débat. Mais on pourrait lui reprocher de ne l'avoir fait qu'en réduisant le rôle de la raison, en rendant celle-ci humaine, et le sentiment divin:

*Le raisonnement disait une chose: le sentiment disait une autre; les deux conseils étaient contraires. Le raisonnement n'est que la raison, le sentiment est souvent la conscience; l'un vient de l'homme, l'autre de plus haut.*

*C'est ce qui fait que le sentiment a moins de clarté et plus de puissance.*  
(1963b:536)<sup>11</sup>.

Les tendances mystiques sont ici pénétrées de sensibilité rousseauienne. Un siècle auparavant le bon vicaire savoyard avait déjà opéré d'une part l'identification de la conscience et du sentiment, et de l'autre, l'élévation de la conscience au niveau transcendant. L'explication du vicaire fonde la précellence du sentiment sur sa priorité naturelle et temporelle: *nous sentons avant de connaître ... nous n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais... nous tenons cette volonté de la nature* (1969: 599), où l'on voit que l'innéisme des sentiments remplace l'innéisme de la raison. Le texte hugolien prend presque mot à mot les expressions rousseauiennes: *Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments* (ibid.); ou cette extase bien connue du vicaire devant ce qu'on pourrait appeler sa grandeur d'âme (mais à la façon bourgeoise), extase que Kant semble parodier dans les mots cités auparavant:

*Conscience!, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu,*

---

<sup>11</sup> Voir l'analyse de la critique hugolienne (de source gnostique) du rationalisme dans J. Roos, 1958: 46-55. Mais cette analyse est basée presque exclusivement sur l'*Âne*; les conclusions seraient autres si l'on prenait pour base de la lecture par exemple la célèbre conversation de Mgr Bienvenu avec le conventionnel, dans les *Misérables*.

etc. (1968:600) On notera que tous les arguments de cette effusion sont repris et amplifiés, avec la problématique qu'ils suscitent, par la plume hugolienne<sup>12</sup>.

Probablement il ne faut pas tant déplorer la simplification excessive qu'implique ce débat, que le tour qu'il prend. Car discutant doucement avec le neveu, Cimourdain aboutit à l'aveu d'un réalisme pratique, presque rampant, au côté duquel se range la raison, et qui aurait oublié ses idéaux. Le prophétisme hugolien sonne faux devant ce clivage de la raison lâche et du sentiment altier:

*Votre république dose, mesure et règle l'homme; la mienne l'emporte en plein azur. C'est la différence qu'il y a entre un théorème et un aigle.*

— *Tu te perds dans le nuage.*

— *Et vous dans le calcul.* (1963b: 543).

Cette expulsion de la raison dans l'envolée de la théorie révolutionnaire s'inscrit, tout autant que le discours mélioratif épique, dans le côté truqué de l'utopisme hugolien. On y retrouve le rêve, véritable royaume de la liberté chez le Hugo visionnaire, qui épaula le progrès selon le poète<sup>13</sup>, mais qui peut aussi se lire comme un contresens envers lui. Le bannissement de la raison contre la mentalité illustrée se raffermirait six ans plus tard, dans le long poème où l'âne fait la morale à Kant, et où le poète finit par accorder au philosophe une piètre place (les *degrés abjects*, v.2742 ) dans le déroulement de l'univers – quitte à fouiller les marécages dangereux du savoir: *la science est encore insalubre* (v. 2650).

Mais analyser le rôle touffu de la pensée dans l'ensemble des textes de Victor Hugo n'est nullement l'intention de ce travail. Je voudrais simplement noter que les arguments de Cimourdain frôlent le scepticisme, en diluant tout son dévouement à l'humanité, ses soins envers les malades, ou ses convictions politiques. Le délégué de la République, voulant éviter le rêve, met des bornes à l'amélioration selon l'esprit de l'humanité:

— *Société plus grande que nature. Je te le dis, ce n'est plus le possible, c'est le rêve.* (1963b:545).

Un pas de plus, et Cimourdain échouerait dans un pragmatisme résigné. Ou dans le paysage morne et résigné que dominant Javert et Lantenac, paysage d'où la couleur du pardon a disparu. Les criminels peuvent se perdre dans un

<sup>12</sup> Cependant une grande différence sépare les deux écrivains: pour Rousseau la conscience est fondée sur le sentiment identifié plus ou moins à la sensibilité, tandis que pour Hugo cette dernière, trompeuse ou du moins imparfaite, est la base seulement de l'intelligence.

<sup>13</sup> D'autant plus parce que le rêve sublime est... le devoir: *Notre conscience est l'architecte de notre songe. Le grand songe s'appelle devoir. Il est aussi la grande vérité.* (*Promontorium somnii*, dans Hugo, 1985:665). Mais le débat sur le rôle de la raison et du rêve dans les révolutions dépasse les buts argumentatifs de ces lignes.

horizon ou leurs peines son dilatées à l'infini, puisqu'ils *sont irrémédiablement perdus. Rien de bon ne peut s'en sortir* (1963b:179). La Jeanne d'Arc de Péguy désespérait de pouvoir sauver l'humanité; Lantenac y est indifférent, Javert et Kant placent la punition au-dessus du pardon, par justice, par la conviction qu'il faut honorer la loi, car *quand le droit s'est fait loi, il est absolu* (1963b:544). Javert ne peut pas pardonner l'agression de Fantine au bourgeois parce que la loi dépasse largement non seulement sa volonté, celle d'un humble individu, mais la volonté de Dieu même: *Le Père éternel en personne n'y pourrait plus rien* (1963a:85). Nul n'est censé enfreindre ce principe intouchable, même pour son propre profit, car il dérangerait l'harmonie du monde: *Si je n'étais pas sévère pour moi, tout ce que j'ai fait de juste deviendrait injuste* (1963a:91).

En outre puisque le pardon semble presque inviable dans le système moral de Kant, les conversions, pierre de touche de l'édifice hugolien<sup>14</sup>, n'ont pas de place non plus. De sorte que Jean Valjean est un impossible dans la morale du philosophe, une antinomie de la raison pratique, une débauche de mysticisme moral introduit par un romancier pédagogue et sentimental de ceux que Kant méprise (1985:712). Signalons que la morale kantienne, tout optimiste qu'elle semble quant à la possibilité pour l'homme de se donner un guide sûr de comportement, s'assombrit lorsqu'elle laisse entrevoir ses fondations. En effet, on doit en réalité se confier à la raison non pas parce qu'elle fait partie d'une nature humaine bonne, mais parce qu'au contraire les mouvements spontanés de l'homme ne sont pas fiables; la tentation pessimiste de Cimourdain trouve ici son accomplissement total: *...n'attendant rien de inclination de l'homme; ... ou, dans le cas contraire, condamnant l'homme à se mépriser et à s'inspirer l'horreur de lui-même* (1985:291).

Pour sa part, la conversion hugolienne qui surprend le plus est sans doute celle de Lantenac. Valjean appartenait en premier lieu à la nature et donc sa régénération s'avérait facile; Lantenac, cet esprit racorni, imperméable, représente la dureté incarnée. Pour lui *il n'y a pas de faute réparable. Le courage doit être récompensé, et la négligence doit être punie* (1963b:431). De sorte que Hugo, pour le rachat énorme mais éphémère de cette âme, doit faire intervenir la hantise du pur, de l'innocent (qu'elle soit gnostique, chrétienne ou simplement psychologique). C'est par respect envers l'innocence incarnée dans les enfants, et sagement ménagée pour les lecteurs, que l'homme de fer se laisse attendre... ou suit-il seulement ses convictions rationnelles? Toujours-est il que Lantenac, avec son pardon, a gagné la partie. Il gagne devant Gauvain, et il gagne aussi face à Cimourdain, car le neveu finit par s'incliner non devant celui-ci, dont l'esprit de sacrifice est supérieur, mais devant leur ennemi. Dans un autre que Cimourdain, ce geste d'admiration aurait contribué au désespoir plus que l'exécution finale elle-même.

<sup>14</sup> François Cérésa a écrit une suite pour les *Misérables*, de prochaine parution si les descendants de Hugo ne parviennent pas à l'interdire, qui est basée sur la rédemption de Javert. Cf. *Le Monde* du 29-30 avril 2001.

Ainsi, la force du pardon provoqué par la conversion dégèle et perméabilise les héros hugoliens, ne serait-ce que provisionnellement. Ajoutons que, à regarder de près, l'abjuration suppose dans l'éthique du romancier un exercice supérieur de la liberté. C'est la façon la plus sûre enfin de provoquer le destin, et de le vaincre. Saint Paul est le personnage historique exemplaire pour cette expérience; il éprouve d'une part que *tomber dans la vérité et se relever homme juste, une chute transfiguration, cela est sublime. (...) ce sera l'histoire de l'humanité* (William Shakespeare, dans Hugo, 1985: 275), et d'autre part, il se voit pénétré de grâce, que Hugo assimile à la liberté, comme on sait (ibid, 276). Ce qui sépare à cet égard les éthiques kantienne et hugolienne est donc l'objet de l'acte moral lui-même qui réalise l'autonomie de la volonté et la pratique de la liberté, objet qui consiste pour Kant en une adhésion rationnelle au devoir, et pour Hugo, en dernière instance, dans la possession intéressée d'un bien.

Pourtant si dans les systèmes des deux auteurs l'on ressent une commotion dans le Destin, dans un seulement des dénouements les parois de la fatalité finiront par tomber. Et le personnage romanesque de Mgr Bienvenu paraît chargé de le prouver. En effet il provoque la conversion de Valjean, c'est-à-dire le coup premier sur les murs, et ensuite laisse le reste à un principe inopérant dans le système kantien, la Providence - cette forme de Destin bienveillant et non fatal. Les héros kantien par contre n'ont recours en dernière instance qu'à l'Etat, qui n'empêchera pas que la fatalité se raffermisse après coup. Voilà pourquoi Tellmarch a la réaction amère et désappointée qu'on lui a vu auparavant. Il ne pouvait pas prévoir la suite de ses actes, tout comme l'évêque, mais celui-ci comptait sur les principes rassurants de la Providence et la Grâce, tandis que Tellmarch le cynique abandonne sa bonne action dans les affres de cet avenir qui tombait, pour ainsi dire, dans le vide.

Cependant dévider l'écheveau de ces dernières idées conduirait à entamer un sujet tout autre, ce qui dépasse évidemment l'intention première de ces lignes. Je n'ai voulu ici que proposer quelques réflexions sur le développement dans les romans hugoliens de notions telles que la fatalité et ses contraires, la liberté et la volonté, la double nature du suicide, ou les conflits entre sentiment et raison, notions qui, suivant la terminologie chère à Hugo, s'enchevêtrent pour former des antithèses fécondes. Tout un réseau complexe de rapports serait ainsi formé, avec de nombreuses ramifications conceptuelles qui mènent jusqu'aux conflits éthiques des siècles précédants. Si la philosophie de Hugo est disséminée, comme on dit, au moins rejoint-elle des notions antérieures tout en les recréant dans la fiction.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUGO, V. (1963). *Romans*. Paris: Seuil, «L'Intégrale», vol. I.  
— (1963a). *Romans*. Paris: Seuil, «L'Intégrale», vol. II.  
— (1963b). *Romans*. Paris: Seuil, «L'Intégrale», vol. III.  
— (1985). *Œuvres complètes*. Paris: Robert Laffont, vol. XI.  
KANT, I. (1985). *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II.  
— (1986). *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III.  
MAUREL, J. (1985). *Victor Hugo philosophe*. Paris: PUF, 1985.  
ROMAN, M. (1999). *Victor Hugo et le roman philosophique*. Paris: Honoré Champion.  
ROOS, J. (1958). *Les idées philosophiques de Victor Hugo*. Paris: Nizet.  
ROUSSEAU, J. J. (1969). *Émile ou de l'éducation*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.